ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA
VOL. XXVII, 6 SECTIO G 1980

Filia UMCS w Rzeszowie
Zakład Historii i Teorii Państwa i Prawa oraz Nauk Politycznych

Adam RAUCH

O istocie władzy państwowej

О сущности государственной власти

On the Essence of State Authority

Tytuł moich rozważań jest na pewno pretensjonalny, ale niech usprawiedliwi go niewielka książka, z której czerpię istotne inspiracje, a która ukazała się tuż po wojnie. Jest to praca G. L. Seidlera *O istocie władzy państwowej*, wydana w Krakowie w r. 1946; słowo wstępne do niej napisał C. Berezowski, datując je: „Lublin, 30 listopada 1945".

Dzisiaj, wydobywając z zapomnienia tę książkę, nie zamierzam ani omawiać jej pozytywnie, ani recenzować krytycznie.[1] Chciałbym jedynie z dystansu, jaki stwarza upływ wielu lat, spojrzeć na trzy zagadnienia w niej poruszone, a mianowicie: 1) na władzę widzianą w perspektywie historycznej przez pryzmat określonych koncepcji filozoficznych lub teoretyczno-prawnych, 2) na stanowisko marksowskie wobec fenomenu władzy i wreszcie 3) na pogląd samego autora na władzę.

W latach dzielących ukazanie się wspomnianej książki od czasu nam współczesnego wydano wiele artykułów i rozpraw o władzy państwowej, gdyż temat ten jest aktualny i atrakcyjny, zarówno dla polityków i publicystów, jak i dla naukowców. Obszerna literatura przedmiotu sprawiła, że wiele aspektów władzy ukazało się w jaśniejszym świetle, ale jednocześnie wystąpiły i zaciemnienia, spowodowane głównie przez wie-

[1] Stwierdzając to, nie mogę się jednak powstrzymać ze względów zasadniczych przed podkreśleniem tego faktu, że książka ta, pisana w końcowym okresie okupacji hitlerowskiej przy bardzo ograniczonym dostępie do literatury, zwłaszcza marksistowskiej (co pozwala zrozumieć określone, nieliczne zresztą jej słabości), wykazuje ogromną, wcześniej zdobytą erudycję autora. A przy tym pozostanie ona trwałym świadectwem szczególnie intensywnego uczuciowego uczestnictwa autora w ówczesnym ogólnonarodowym pragnieniu niepodległości.

loznaczność pojęć czy kategorii. Zdarzało się nierzadko, że piszący o władzy politycznej z pewną beztroską posługiwali się takimi określeniami, jak: „państwo", „ustrój społeczny", „organizacja społeczeństwa socjalistycznego", „system polityczny", „mechanizm władzy", „aparat władzy" itp., jak by to były mało różniące się określenia.

Godząc się na brak precyzji tych kategorii, konsekwentnie rezygnuję z ustalenia ich treści oraz zależności między nimi, ale jednocześnie, dla pewnej jasności, zapożyczam z inspirującej mnie książeczki trzy założenia ze świadomością, że i one zawierają niebezpieczeństwo uproszczeń.

Założenia te są następujące:

1. Państwo to przede wszystkim władza państwowa, która łączy dwa pozostałe elementy — ludność i terytorium w architektoniczną całość.

2. Istotę władzy wyraża zależność między podwładnymi a rządzącymi. Władza istnieje dzięki uznaniu, a rodzaj uznania przesądza o jej charakterze.

3. Uznanie grupy rządzącej równa się uznaniu aparatu władzy i porządku prawnego. Dzięki uznaniu, jakiego społeczeństwo udziela grupie rządzącej, otrzymuje ona energię społeczną — skuteczną moc działania, która z kolei wyposaża cały aparat państwowy.

*

* *

Podejmując próbę spojrzenia na władzę w perspektywie historycznej, ujmę tę problematykę w wielkim skrócie i ograniczę się do przedstawienia tylko tych poglądów, które zachowały pewną aktualność. W kręgu kultury europejskiej znaczenie mają dwie koncepcje świata antycznego: jedna — helleńska i druga — rzymska.

W starożytnej Grecji jednoosobową władzę nad domostwem *(oikia)* sprawował pan domu — głowa rodziny. Byli to owi *despotes*, którzy z kolei tworzyli wspólnotę polityczną *polis*. Jeśli domostwa zapewniały wszelkie warunki do materialnej egzystencji wolnych obywateli, o tyle *polis* była wspólnotą ojców rodzin, którzy przez udział w życiu społecznym formowali swój charakter *(bios politicos)*. Arystoteles wyraźnie twierdził, że w domostwie *(oikia)* istniały rządy jednoosobowe, odnoszące się do sfery życia prywatnego. Natomiast sfera życia publicznego, obejmująca sprawy *polis*, była domeną owych władców domostw prywatnych.

Grecy uważali, że w okresie rządów tyrańskich ustaje życie publiczne, albowiem tyran opiera swą władzę na przemocy, a uzbrojeni pachołkowie odgradzają go od ludu. Ale przede wszystkim tyran zacieśnia zainteresowania obywateli tylko do sfery życia prywatnego, bowiem odbiera im *agoreuein* i *politeuein* — możność dyskusji i udział w decydo-

waniu o sprawach publicznych, biorąc wyłącznie w swe ręce prowadzenie spraw *polis*.

K. Marks pisał: „[...] w Grecji, *res publica* jest rzeczywiście rzeczą prywatną obywateli, rzeczywistą treścią ich działalności, człowiek prywatny zaś jest niewolnikiem; państwo polityczne jako takie stanowi prawdziwą i jedyną treść życia i woli obywateli [...], niewolnicy są dlatego niewolnikami, że unicestwione zostało ich istnienie polityczne”. [2]

Ani władza głowy rodziny, ani model tyranii nie mogły stać się wzorem władzy politycznej dla Platona. Uważał on, że wspólnotą wolnych obywateli winna kierować prawda, dostępna głębokim umysłom, pojmującym ideę sprawiedliwości, która nakazuje harmonijne współdziałanie wszystkich grup społecznych w ramach *polis*. Tak więc Platon przekształcił odkrytą prawdę — *aletheia* w nakaz polityczny — *orthotes*, który stał się dla rządzących celem, ale zarazem i kryterium oceny stosunków społecznych. Przez wyodrębnienie poznanej prawdy, jako podstawy rządzenia, nastąpiło odróżnienie wiedzy politycznej od działalności, co tłumacząc na język dzisiejszy, równałoby się rządom ekspertów. Wynika to niedwuznacznie z porównań, jakimi posługiwał się Platon w swych rozważaniach nad władzą polityczną, mówiąc: o lekarzu i pacjentach, sterniku i pasażerach statku, nauczycielu i uczniach, pasterzu i trzodzie. [3]

Koncepcja władzy ekspertów-filozofów nie odpowiadała Rzymianom, dla których największą wartość miała tradycja związana z założeniem Rzymu. T. Mommsen dowodzi, że grecki historyk, Dio Cassius, pisząc dzieje Rzymu nie mógł znaleźć odpowiedniego greckiego słowa, które by oznaczało *auctoritas*. [4]

W istocie określenie to, charakterystyczne tylko dla antycznego ustroju Rzymu, oznaczało zatwierdzenie uchwał ludowych przez senat, co podniósł Cicero: „*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*”. [5] Uchwała senatu — *patrum auctoritas* — nadawała dodatkową moc decyzjom ludowym. Etymologicznie słowo *auctoritas* wywodzi się od czasownika *augeo*, co znaczy: podwyższać, wzmacniać.

Wspomniany T. Mommsen uważa, że decyzje senatu były czymś więcej niż perswazją, ale czymś mniej niż rozkazem. Jednakże posiadały zawsze wartość etyczną, gdyż senat swój autorytet wywodził z tradycji przodków — *auctoritas maiorum*. Rzymianie głęboko wierzyli, że zasady, jakimi kierowali się pierwsi budowniczowie Rzymu, posiadają najwyż-

---

[2] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, ss. 281 i 384.

[3] Platon: *Państwo z dodatkiem VII Ksiąg Praw*, Warszawa 1958, t. I, ss. 56, 57, 58, 62, 63, 65; t. II, ss. 171, 299.

[4] T. Mommsen: *Römishes Staatsrecht*, Berlin 1888, vol. III, s. 952.

[5] Cicero: *De legibus*, 3.12.38.

szy walor i stanowią niedościgniony wzór. Założenie Rzymu było dla nich wyjątkowym wydarzeniem, które ukształtowało całe ich dzieje. Zbyt głęboko wrośli w tradycję, aby mogli uwolnić swoją teraźniejszość i przyszłość od wyidealizowanej przeszłości. *Auctoritas* była władzą, której powaga wywodziła się z powiązania dnia dzisiejszego z przeszłością. Tak to tradycja, przekazywana z pokolenia na pokolenie, nadawała sens władzy senatu, legitymowała ją i czyniła prawowitą.

Nie bez wpływu rzymskiej koncepcji kościół katolicki podobnie na tradycji życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa opiera swą wiarę i władzę. Wizja przyszłości, jaką kreśli kościół katolicki, była ukształtowana przez jego koncepcję przeszłości, przez dziedzictwo wartości i dogmatów przekazywanych przez pokolenia.

Obydwie antyczne koncepcje władzy kościół zmodyfikował na swój użytek. Przez całe średniowiecze było zwyczajem dzielić ludność na wyrobników — *laboratores*, wojowników — *bellatores* i duchownych — *oratores*. Ci ostatni, wzorem platońskich mędrców, z nieograniczoną mocą panowali nad wiernymi. Równocześnie sakralność władców uzasadniano metaforą, mówiącą, że jak makrokosmosem włada Bóg, a mikrokosmosem, czyli człowiekiem — dusza, tak w ogniwie pośrednim — w państwie, panujący jest boskim wikariuszem na ziemi. Kościół też mniej interesował się prawami władców do tronu, bardziej zaś gotowością i mocą panującego do realizowania nakazów religijnych i polityki kościelnej. [6]

Jak wiadomo, w okresie Odrodzenia nastąpiło odteologizowanie władzy państwowej. Uważano, że wola władcy-suwerena jest źródłem wszelkiego prawa. Jego władza ma odebrać ludziom jakąkolwiek możliwość czynienia zła. On zaś stoi ponad wszelkimi wartościami, mając jeden generalny obowiązek wobec poddanych — uzasadnienie swej mocy stałym sukcesem bez względu na środki. „Niech przeto książę — pisał N. Machiavelli — oblicza się tak, aby zwyciężać i utrzymać państwo, wtedy środki będą zawsze uważane za godziwe i przez każdego chwalone, gdyż tłum pójdzie zawsze za pozorami i sądzi według wyniku”. [7]

Nie inaczej przemawiał M. Luter, kiedy utrzymanie porządku w świecie chrześcijańskim, wobec demoralizacji kościoła katolickiego, pragnął przekazać silnej władzy państwowej. „Wiecie, że mało jest chrześcijan na ziemi. Dlatego też potrzeba światu twardych i surowych rządów cywilnych, aby tenże świat nie zdziczał, aby pokój nie zniknął i aby nie zginęły handel i interesy publiczne [...] Niech nikt nie myśli, że świa-

---

[6] G. L. Seidler: *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1974, ss. 273—293.

[7] N. Machiavelli: *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 199.

tem można rządzić bez krwi. Miecz cywilny będzie i musi być czerwony i krwawy". [8]

Małość natury ludzkiej dyktowała T. Hobbesowi, aby władzę suwerena oprzeć na przemocy, dzięki której wszystkich ludzi będzie można trzymać w strachu i zmusić do działania w interesie społeczeństwa: „Albowiem wszyscy ludzie zaopatrzeni są przez naturę wielkimi szkłami powiększającymi [którymi są ich uczucia i miłość samego siebie], przez które każda najmniejsza płatność wydaje im się wielką krzywdą; ale nie mają tych lunet [a mianowicie moralności i wiedzy społecznej], które by im pozwalały widzieć na odległość nieszczęścia, jakie im grożą i jakich nie mogą uniknąć, nie składając takich opłat". [9]

Krytyczny wobec absolutnej władzy, J. Harrington uważał, że taki rząd absolutny oparty jest na „mądrości nowoczesnej", którą przeciwstawiał „mądrości starożytnych". Przez pierwszą rozumiał rządy ludzi nad społeczeństwem — była to władza *de facto;* druga zaś oznaczała panowanie prawa — była to władza *de iure.* [10] Głosy takie jednak w tym czasie należały do wyjątków, podobnie jak ustrój Polski.

Kiedy w Europie Zachodniej prawie powszechnie głoszono potrzebę wzmocnienia władzy suwerena, to w Polsce równocześnie urzeczywistniano diametralnie przeciwną koncepcję władzy, której twórcą był J. Zamojski.

W czasie pierwszego interregnum, które nastąpiło po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów (r. 1572), ustaliła się zasada ustrojowa, że każdy szlachcic ma prawo osobiście uczestniczyć w wyborach króla i że sam może być wybrany królem. Jednocześnie przyjęto drugą zasadę, datującą się od wyboru Henryka Valois, że tradycyjne instytucje polskiego parlamentu muszą być uzupełnione szczegółowymi klauzulami, które nakładałyby na przyszłego monarchę specjalne zobowiązania. Były to sławne *pacta conventa,* rodzaj umowy między szlachtą a nowo obieranym królem.

W czasie drugiej elekcji (r. 1575) J. Zamojski w swym przemówieniu stwierdził: „Naprzód wybieramy królów każdy osobiście, nikt też u nas żadnego rządu nie uznaje, jeśli mu się sam dobrowolnie nie poddał [...] Sami tak jesteśmy wolni, że ani król, ani żaden urzędnik żadnej nad nami mocy nie mają, tylko tę jakąśmy im sami nad sobą wedle ustaw publicznych nadali. Toteż nikogo z nas król ani honoru, ani majątku, ani

---

[8] Cytowane za: R. H. Tawney: *Religia a powstanie kapitalizmu,* Warszawa 163, s. 116.

[9] T. Hobbes: *Lewiatan,* Warszawa 1954, ss. 150 i 163.

[10] A. Krawczyk: *Koncepcja władzy Jamesa Harringtona,* Ann. Univ. Mariae Curie-Skłodowska, sectio F, 1976, vol. XXX, ss. 68—70.

życia pozbawić, ani więzić nie może, dopóki kto prawnie przekonanym i potępionym nie zostanie". [11]

Polska koncepcja władzy, która przesądziła o ustrojowym kształcie państwa polskiego nazywanego Rzecząpospolitą, była zaprzeczeniem, ale jednocześnie wyzwaniem rzuconym sąsiadującym z Polską rządom absolutnym. Niewątpliwie ustrój Polski — owa „Królewska Republika" — był od początku śmiałym, ale zarazem trudnym do urzeczywistnienia eksperymentem, wymagającym znacznej kultury politycznej i poczucia obywatelskiego od szlachty oraz mądrości władców, aby państwo nasze mogło zachować właściwą pozycję między innymi państwami Europy.

Wydaje się, że wyjątkowy ustrój, jaki uformował się w Polsce, mógł dopóty należycie funkcjonować, dopóki można było utrzymać równowagę między prawami szlachty a autorytetem władzy królewskiej i dopóki przenikało szlachtę poczucie odpowiedzialności i zrozumienia swoich obowiązków wobec państwa. Doskonale rozumiał to J. Zamojski, czego dowodem była jego praktyka polityczna i teoretyczne rozważania zawarte w znakomitej pracy *De senatu Romanu*, a także w jego licznych wystąpieniach politycznych. [12]

Wyjątkowy ustrój Polski, który przetrwał w zasadzie do rozbiorów, a więc do drugiej połowy XVIII wieku, mimo swej słabości obudził życzliwe zainteresowanie J. J. Rousseau. Jego ostre odróżnienie suwerennego ludu od rządu zburzyło wiarę w doskonałość absolutnego władcy. W *Umowie społecznej* Rousseau pisał: „Najsilniejszy nie jest nigdy dość silny, aby mógł zostać na zawsze panem, jeżeli nie przekształci swej siły w prawo i posłuszeństwa w obowiązek [...] Siła jest potęgą fizyczną; nie widzę, co z jej skutków może wyniknąć w zakresie moralności. Ustąpić wobec siły to akt konieczności, nie woli; to najwyżej akt rozwagi. W jakim sensie może to być obowiązkiem?" [13]

Zasadniczego zwrotu w ujmowaniu władzy państwowej dokonał rówieśnik Rousseau — D. Hume, który siłę rządu dostrzegał wyłącznie po stronie rządzonych. „Dla tych, którzy okiem filozofa patrzą na sprawy ludzkie nic nie wydaje się bardziej zadziwiającym jak to, że wielu jest rządzonych przez kilku i że owe bezwarunkowe podporządkowanie się władzy pociąga rezygnację rządzonych ze swych poglądów i pasji na rzecz rządzących, którzy utrzymują się tylko dzięki opinii [poddanych].

---

[11] *Rajnolda Hejdensztejna, sekretarza królewskiego Dzieje Polski, od śmierci Zygmunta Augusta do roku 1594, Ksiąg XII,* Z łacińskiego przetłumaczył Michał Gliszczyński, Petersburg 1857, t. I, s. 215.

[12] *Essays on Polish History (Notes from the lectures of Professor G. L. Seidler for foreign students taken by M. Zdrojewski),* Lublin 1979, s. 67—76.

[13] J. J. Rousseau: *Umowa społeczna,* Warszawa 1966, s. 13.

Wszakże jedynie na ich opinii oparty jest każdy rząd. To stwierdzenie odnosi się zarówno do najbardziej despotycznych czy najbardziej militarnych rządów, jak i do najbardziej wolnych czy skrajnie ludowych. Sułtan Egiptu lub cesarz rzymski, jak bydło, mógł gnać swych poddanych wbrew ich poglądom i skłonnościom. Ale przynajmniej musiał traktować jak ludzi swoich mameluków czy oddziały pretorianów i liczyć się z ich opinią". [14]

W drugiej połowie XVIII wieku dwa terminy zaczęły robić karierę w związku z władzą państwową. Jeden to „aparat" lub „maszyna" — określenia ukute w kręgu kameralistów na oznaczenie rozbudowanego systemu urzędów i instytucji, działających precyzyjnie, efektywnie i harmonijnie. Pozytywna ocena desygnatów tych nazw przez tych, którzy je wprowadzili, przesądziła o dodatnim sensie wartościującym samych tych nazw. [15] Drugi termin to „biurokracja", po raz pierwszy użyty w znaczeniu pejoratywnym przez fizjokratę V. de Gournaya na określenie rutyny, formalizmu i bezduszności urzędników. [16]

Nowo utworzone dwa terminy mimo różnic w ich ładunku wartościującym, w zasadzie dotyczyły jednego zjawiska i sprowadzały się do oznaczenia wydzielonego z zakresu pojęcia „władza państwowa" systemu urzędów i instytucji, którymi miał bardziej lub mniej skutecznie kierować suweren. Kameralista J. H. G. von Justi, który po raz pierwszy posłużył się metaforą maszyny na określenie uporządkowanego systemu urzędów i instytucji, pisał: „Właściwie skonstruowane państwo musi dokładnie przypominać maszynę, której wszystkie tryby i biegi są precyzyjnie dopasowane. Władca natomiast musi być maszynistą, główną sprężyną, bądź duszą — jeśli można tak wyrazić się — uruchamiającą całość". [17]

Używane po dzień dzisiejszy obrazowe określenie władzy państwowej jako maszyny lub aparatu może być rozumiane w sensie węższym lub szerszym. W sensie węższym oddzielamy ekipę rządzącą, kierującą aparatem władzy, od aparatu, na który składają się różnego rodzaju instytucje polityczno-prawne. Natomiast, kiedy nadajemy temu określeniu zakres szerszy, to obejmujemy nim całość administracji łącznie z ekipą rządzącą.

To rozróżnienie między grupą rządzącą a aparatem władzy przejął Hegel, oddzielając władzę panującego od władzy rządzącej, powołanej

[14] D. H u m e: *Political Essays*, New York 1953, s. 24.

[15] A. W. S m a l l: *The Cameralists*, Chicago 1909, ss. 319 i 413.

[16] M. A l b r o w: *Bureaucracy*, London 1970, s. 16 i n.

[17] J. H. G. von J u s t i: *Gesammelte Politische- und Finanzschriften*, Leipzig 1764, III, s. 86—87.

do wykonywania i stosowania decyzji wydanych przez panującego.[18] Do tego podziału nawiązał też — jak zobaczymy — K. Marks w swojej krytyce poglądów F. Hegla.

*

* *

Pogląd Marksa na władzę państwową opieram głównie na jego pracy z r. 1843 *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa.*[19] Późniejsze jego wypowiedzi były w zasadzie powtórzeniami myśli zawartych w *Przyczynku.* Marks posługiwał się trudnym językiem Hegla przy krytykowaniu jego twierdzeń, aby dowieść, że dialektyczny proces przemian społecznych nieuchronnie prowadzić musi do zniesienia państwa pojętego jako siła zewnętrzna.

Po latach, w posłowiu do drugiego wydania *Kapitału,* Marks pisał: „Mistyfikującą stronę dialektyki heglowskiej krytykowałem już prawie przed 30 laty [...] trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy".[20] W istocie Marks, analizując krytycznie heglowskie poglądy na władzę państwową, zastosował — nie bez wpływu Feuerbacha — metodę odwracania twierdzeń Hegla. Już po śmierci Marksa o tych czasach pisał F. Engels we wstępie do pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej,* że Feuerbach pod pewnymi względami stanowi ogniwo pośrednie między Heglem a nimi, i że w ich okresie burzy i naporu wywierał na nich większy wpływ niż którykolwiek spośród filozofów poheglowskich.[21]

Jak krytyka platońskiej filozofii państwa doprowadziła Hegla do jego własnej idealistycznej teorii, tak krytyka heglowskiej filozofii państwa przywiodła Marksa do jego materialistycznej koncepcji, stanowiącej jądro marksistowskiej nauki o państwie. Głównym przedmiotem krytyki Marksa była ta część *Zasad filozofii prawa,* w której Hegel omawiał problematykę państwa, a więc § 257—360.[22] Poglądy Hegla, które znalazły się w polu krytycznej analizy Marksa, można z pewnym uproszczeniem sprowadzić do trzech punktów.

Po pierwsze: Hegel uważał, że idea państwa, wyrażająca to, co uni-

---

[18] Należy zauważyć, że wedle Hegla na wewnętrzny ustrój państwa składają się: a) władza panującego, b) władza rządząca, c) władza ustawodawcza.

[19] K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa,* [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła,* t. I, Warszawa 1960, ss. 243—407.

[20] K. Marks: *Kapitał,* t. I, Warszawa 1951, s. 16.

[21] F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej,* [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane,* t. II, Warszawa 1949, s. 340.

[22] G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa,* Warszawa 1969, ss. 238—338.

wersalne (ogólność, powszechność), uzewnętrznia się w różnych formach życia społecznego ludzi, głównie zaś w ustroju politycznym, a więc w strukturze i funkcjach aparatu władzy. „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej [...] W obyczajach duch ma swoją egzystencję bezpośrednią, a w samowiedzy jednostki, w jej wiedzy i działalności — swoją egzystencję zapośredniczoną [...]" [23] Według Hegla, swoją treść instytucje polityczne czerpią z idei, która przejawia się w ich różnorodności i wielorakich funkcjach. „Swoją szczegółową treść czerpie postawa [polityczna] z rozmaitych stron organizmu państwa. Organizm ten, to rozwinięcie idei w przysługujące jej różnice i w ich obiektywną rzeczywistość. Tymi rozmaitymi stronami są przeto różne władze oraz ich czynności i dziedziny działania, za pośrednictwem których to, co ogólne tworzy siebie nieprzerwanie [...] Organizmem tym jest ustrój polityczny". [24]

Po drugie: Hegel przyjmował rozdział społeczeństwa obywatelskiego od państwa, przy czym uważał, że państwo jest koniecznością zewnętrzną wobec społeczeństwa obywatelskiego, będąc równocześnie jego immanentnym celem. Kontrastując społeczeństwo obywatelskie z państwem, Hegel twierdził, że w tym pierwszym każdy jest dla siebie celem i że stanowi ono pole bitwy indywidualnych interesów. [25] Natomiast państwo to etyczna całość, jest potęgą rozumu urzeczywistniającą się jako wola, zaś jego siłę stanowi jedność tego, co ogólne i powszechne z tym, co szczegółowe. [26]

Po trzecie: Istniejąca sprzeczność między państwem a społeczeństwem zostaje — zdaniem Hegla — przezwyciężona dzięki aparatowi władzy i korporacjom. Osoby wchodzące do aparatu władzy myślą kategoriami ogólnymi i powszechnymi, wnosząc do społeczeństwa ten sposób widzenia i oceniania spraw. Urzędnicy stanowią „stan ogólny, stan poświęcający się specjalnie służbie rządowej, [stan ten] jest bezpośrednio przeznaczony do tego, aby celem jego istotnej działalności było to, co ogólne". [27] Jeśli aparat państwowy ideę państwa wnosi od zewnątrz do społeczeństwa, to korporacje łącząc obywateli w związki zawodowe, od wewnątrz formują polityczną świadomość społeczeństwa. Hegel pisał: „[...] jest rzeczą uznaną, że człowiek korporacji należy do pewnej całości, która sama jest członem ogólnego społeczeństwa, i że żywi on zainteresowania dla bardziej nieegoistycznego celu tej całości i czyni o ten cel starania". [28] Dzięki

[23] *Ibid.*, § 257.
[24] *Ibid.*, § 269.
[25] *Ibid.*, ss. 286 i 397.
[26] *Ibid.*, § 257, 258 i 261.
[27] *Ibid.*, § 303.
[28] *Ibid.*, § 253.

działalności aparatu władzy i korporacjom, społeczeństwo obywatelskie zmienia swą postawę prywatną (egoistyczną) na postawę polityczną (państwową) i tym samym znika sprzeczność między społeczeństwem obywatelskim i państwem. „Postawa polityczna — pisał Hegel — jest w ogóle zaufaniem [...], jest świadomością, że moje substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny [państwo]." [29]

Należy zauważyć, że heglowska analiza władzy państwowej zdecydowanie różni się od poglądów, które ją poprzedziły. Autorzy tamtych poglądów głównie interesowali się uzasadnieniem prawowitości władzy, a więc — jak byśmy dziś powiedzieli — jej legitymizacją. Natomiast Hegel ujmował problem władzy w kategoriach historyczno-filozoficznych. W taki też sposób patrzył na władzę państwową Marks, który posługując się sformułowaniami Hegla przy odwracaniu jego idealistycznych twierdzeń, poprzez ich krytykę, doszedł do własnej koncepcji.

Marks wykazał, że u Hegla realne związki społeczne (rodzina, społeczeństwo obywatelskie) i ich procesy są jedynie przejawami istnienia i aktywności idei. To nie ich własny proces życiowy zjednoczył je w państwo, lecz idea w swym procesie życiowym wyłoniła je z siebie. Zawdzięczają więc one swe istnienie nie własnemu procesowi, lecz zewnętrznej sile duchowej. [30] Dlatego, według Hegla, podmiotem jest idea państwa, natomiast rzeczywisty podmiot — ustrój polityczny to tylko orzecznik. Ustrój państwowy stanowi rozwinięcie idei w obiektywną rzeczywistość. Hegel nadał orzecznikom samodzielną egzystencję; w konsekwencji podmiot rzeczywisty wystąpił jako rezultat, podczas gdy należało wyjść — według Marksa — od rzeczywistego podmiotu i rozpatrywać jego obiektywizację. Tak więc, według Hegla, podmiotem rzeczywistym staje się mistyczna substancja, a podmiot realny występuje jako moment tej mistycznej substancji. [31]

Marks nie tylko dowiódł, że Hegel na głowie stawia problem państwa, ale równocześnie unaocznił, że heglowska koncepcja państwa, wyrażająca to, co ogólne i powszechne, jest rezultatem alienacji tych, którzy w swym niebie politycznym szukają rekompensaty krzywd i nierówności panujących w świecie realnym. Marks pisał: „Zadanie historyczne polegało z kolei na tym, by wrócić państwo polityczne realnemu światu, ale sfery partykularne nie mają przy tym świadomości, że wraz z unicestwieniem zaświatowej istoty ustroju państwowego czy też państwa politycznego unicestwiony zostaje również prywatny charakter tych sfer, że zaświatowa egzystencja państwa politycznego nie jest niczym innym jak

[29] *Ibid.*, § 253.

[30] Marks: *Przyczynek...*, s. 250.

[31] Por. *ibid.*, ss. 257—262.

afirmacją ich własnej alienacji. Ustrój polityczny był dotąd sferą religijną, religią życia narodu, niebem ogólności tego życia w przeciwieństwie do ziemskiego bytu jego rzeczywistości [...] Jest rzeczą zrozumiałą, że ustrój polityczny jako taki wykształcił się tylko tam, gdzie sfery prywatne doszły do samodzielnego istnienia. Tam gdzie handel i własność ziemska nie są jeszcze wolne, jeszcze się nie usamodzielniły, tam nie ma też jeszcze ustroju politycznego." [32]

W kwestii żydowskiej Marks myśl tę powtórzył: „Tam, gdzie państwo polityczne przybrało rozwiniętą w pełni formę, tam człowiek nie tylko w myśli, w świadomości, ale i w rzeczywistości, w życiu, prowadzi podwójne życie, niebieskie i ziemskie, życie w politycznej wspólnocie, w której uznaje się za istotę pospólną, i życie w społeczeństwie obywatelskim, w którym bierze udział jako osoba prywatna [...] Stosunek państwa politycznego do społeczeństwa obywatelskiego jest tak samo spirytualistyczny jak stosunek nieba do ziemi. Państwo polityczne znajduje się w takim samym przeciwieństwie do społeczeństwa obywatelskiego, przezwycięża je w ten sam sposób, jak religia przezwycięża ograniczoność świata ziemskiego [...] W najbliższej sobie rzeczywistości, w społeczeństwie obywatelskim, człowiek jest istotą świecką [...] W państwie natomiast, gdzie człowiek stanowi istotę gatunkową, jest on fikcyjnym uczestnikiem urojonej suwerenności [...] i nabiera cech jakiejś nierzeczywistej ogólności." [33]

Z przytoczonych tekstów wynika, że Marks nie tylko uważał, iż uniwersalna koncepcja państwa jest następstwem alienacji, ale także twierdził, że światowa egzystencja państwa politycznego nie jest niczym innym jak afirmacją tej alienacji. Odrzucał więc heglowską tezę, że sprzeczność między prywatnym charakterem społeczeństwa obywatelskiego a politycznym charakterem państwa może być przezwyciężona dzięki aparatowi władzy, który — zdaniem Hegla — wyraża to, co uniwersalne, oraz dzięki przywróceniu do życia średniowiecznych korporacji. Marks dowodził, że aparat państwowy urzeczywistnia formalizm państwowy i tym samym staje się zespołem ludzi, którzy swój ciasny, partykularny, biurokratyczny interes osłaniają fikcją ogólności. Formalizm państwowy, jaki pielęgnuje biurokracja, konstytuuje się jako rzeczywista siła, stając się dla siebie swą materialną treścią. Gorzkie słowa wypowiedział Marks przeciw biurokracji zarzucając jej, że przenika ją duch na wskroś jezuicki, że identyfikuje się z państwem, że: „Cele państwa zmieniają się w cele biurokracji albo też cele biurokracji w cele państwa [...]. Państwo istnieje już tylko w posta-

[32] *Ibid.*, ss. 279—280.

[33] K. Marks: *W kwestii żydowskiej* [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, ss. 429—430.

ci sztywnych biurokratów, których więzią jest subordynacja i bierne posłuszeństwo. Rzeczywista nauka wydaje się biurokracie pozbawioną treści, tak jak rzeczywiste życie wydaje mu się martwe, bowiem ta fikcyjna wiedza i to fikcyjne życie uchodzą w jego oczach za istotę." [34]

Podobnie krytyczne spojrzenie kieruje Marks na korporacje, które, wedle Hegla, miały być elementem przekształcającym egoistyczną postawę obywateli w polityczną. Hegel odwoływał się do średniowiecznej formy ustrojowej, aby uczynić ze stanów w państwie nowożytnym czynnik syntetyzujący społeczeństwo obywatelskie z państwem. Marks odrzucał wszelką myśl o przywróceniu minionych instytucji tym bardziej, że ustrój korporacji odpowiadał nie rozwiniętej własności prywatnej. Stany średniowieczne broniły nie interesów ludu, ale interesów poszczególnych stanów, zabezpieczając im polityczne przywileje. Rewolucja francuska, znosząc przywileje stanowe, odpolityczniła społeczeństwo, a uznając jednocześnie własność prywatną za fundament ustroju — zatomizowała je. Czasy nowożytne przyniosły nieograniczone władanie własnością, sprawiając, że podmiot własności stał się niewolnikiem własności. Nowoczesny ustrój polityczny — zdaniem Marksa — jest ustrojem własności prywatnej, a najwyższym wyrazem politycznego sposobu myślenia jest sposób myślenia własności prywatnej. Marks pisał o tym w słowach dość dosadnych: „Państwo łamie, co prawda, wolę rodziny i społeczeństwa, ale czyni to tylko w tym celu, aby nadać egzystencję woli własności prywatnej, która nie podlega ani rodzinie, ani społeczeństwu, i uznać tę egzystencję za najwyższą egzystencję państwa politycznego, za najwyższą egzystencję moralną *(das sittliche Dasein).*" [35]

Korporacje niczego nie mogą zmienić w ustroju, w którym prywatna własność jest podstawową zasadą. Społeczeństwo obywatelskie, myślące partykularnie, nie przekształca się w stan polityczny mimo funkcjonowania korporacji, ale dochodzi do znaczenia politycznego i aktywności politycznej tylko jako stan prywatny. [36]

Aby społeczeństwo obywatelskie przestało myśleć kategoriami prywatnymi, aby naprawdę stało się społeczeństwem politycznym, musi przestać być tym, czym jest, musi przestać być stanem prywatnym; ale temu stoi na przeszkodzie własność prywatna, oddzielająca państwo polityczne od społeczeństwa obywatelskiego. „Tożsamość — pisał Marks — jaką Hegel skonstruował między społeczeństwem obywatelskim a państwem jest tożsamością dwóch nieprzyjacielskich armii." [37]

Społeczeństwo obywatelskie uzyska swój prawdziwy byt polityczny,

---

[34] M a r k s: *Przyczynek...*, ss. 300 i 301.
[35] *Ibid.*, s. 370.
[36] *Ibid.*, s. 332.
[37] *Ibid.*, s. 305.

jeśli zniesie przyczyny alienacji, a więc gdy zlikwiduje własność prywatną i tym samym przezwycięży sprzeczność między sobą a państwem.

Marks był świadom, że przezwyciężenia sprzeczności między społeczeństwem obywatelskim a państwem mogą dokonać tylko ci, którzy nie kierują się partykularnym interesem, ale mają na względzie to, co ogólne i powszechne. Wiedział, że żadna klasa społeczeństwa obywatelskiego nie ma ani potrzeby, ani zdolności do urzeczywistnienia powszechnej emancypacji. Mogą to uczynić tylko ci, którzy utożsamiają się z całym ludem, posiadają rewolucyjną odwagę, których uniwersalny sposób myślenia ma swoje uzasadnienie w ich uniwersalnych cierpieniach, którzy nie byli dotąd niczym, a powinni stać się wszystkim. Tą siłą społeczną jest proletariat. On jedynie doprowadzić może do zniesienia państwa i przekształcenia społeczeństwa obywatelskiego, myślącego kategoriami partykularnymi, w społeczeństwo polityczne, myślące kategoriami ogólnymi. Tak więc rzeczywiste rozwiązanie fundamentalnej sprzeczności leży „w powstaniu klasy okutej w kajdany radykalne, klasy społeczeństwa obywatelskiego, która wcale nie jest klasą tego społeczeństwa; stanu, który oznacza rozkład wszystkich stanów; warstwy, która ma charakter uniwersalny przez swe uniwersalne cierpienia i nie rości sobie pretensji do żadnych praw szczególnych dlatego, że w stosunku do niej dokonuje się nie jakieś szczególne bezprawie, lecz bezprawie w ogóle; która nie może się już odwoływać do praw historycznych, lecz jeszcze tylko do praw ludzkich [...]” [38]

Dopiero władza tej klasy przyniesie ze sobą utożsamienie społeczeństwa i państwa, będzie to ustrój prawdziwej demokracji — samookreślenie narodu. Owa proletariacka demokracja jest prawdą wszystkich ustrojów. Będąc dziełem proletariatu, w czasie swego obowiązywania będzie ona ustawicznie sprowadzana do swej rzeczywistej podstawy — do rzeczywistego człowieka, do rzeczywistego narodu. Stąd też dopiero w tej demokracji społeczeństwo dochodzi do swego bytu politycznego i wówczas ma miejsce jedność tego, co ogólne i tego, co szczególne. [39]

Ustrój ten nie jest narzucony z zewnątrz, jak wszystkie poprzedzające go ustroje, ale swą moc czerpie z wewnętrznego identyfikowania się z nim całego społeczeństwa. W ten sposób iluzoryczna uniwersalność państwa heglowskiego staje się rzeczywistością, gdyż zniesiona została własność prywatna, rodząca z konieczności nierozwiązalne napięcia między ideą a rzeczywistością, między uniwersalnym interesem społeczeństwa a ciasnym partykularyzmem.

Marks twierdził, że likwidacja sprzeczności między społeczeństwem

---

[38] *Ibid.*, s. 471 (wstęp).
[39] *Ibid.*, ss. 277—278.

obywatelskim a państwem sprawi, że społeczeństwo stanie się w pełni społeczeństwem politycznym. Stąd, kiedy opowiedział się w *Przyczynku* za wyborami powszechnymi, traktował je tylko jako krok na drodze prowadzącej do emancypacji społeczeństwa. Według Marksa, rządy parlamentarne nie były ani celem, ani ideałem, gdyż w tym ustroju własność prywatna również uniemożliwia władzy państwowej realizowanie celów uniwersalnych. Wybory powszechne jedynie zbliżają do ostatecznego zniesienia sprzeczności między państwem a społeczeństwem. „Dopiero w wyborach, opartych na nieograniczonym prawie wyborczym, zarówno czynnym, jak i biernym, społeczeństwo obywatelskie wznosi się rzeczywiście do tego, że abstrahuje od samego siebie i dochodzi do bytu politycznego jako do swego prawdziwego, ogólnego, istotnego bytu. Ale doprowadzenie tej abstrakcji do końca jest zarazem równoznaczne z jej zniesieniem. Ustanawiając rzeczywiście swój byt polityczny jako swój byt prawdziwy, społeczeństwo obywatelskie uznaje zarazem swój byt obywatelski w odróżnieniu od swego bytu politycznego za byt nieistotny; a gdy znika jeden z dwóch rozdzielonych momentów, znika również drugi, przeciwstawny." [40]

* * *

W świetle przedstawionych poglądów odmienne znaczenie musi mieć określenie „akceptacja władzy państwowej" w ustroju kapitalistycznym w porównaniu z ustrojem socjalistycznym, który Marks nazywał komunistycznym.

W ustroju typu pierwszego akceptacja oznacza pozytywną ocenę władzy państwowej, uznanie jej prawowitości. Natomiast w ustroju socjalistycznym akceptacja przesądza o istocie władzy, jest jej *raison d'etre*.

Kiedy M. Weber mówił o trzech rodzajach władzy: charyzmatycznej, tradycjonalistycznej i legalnej, miał na uwadze motywy, dla których społeczeństwo akceptuje władzę, co równoznaczne jest z jej uprawomocnieniem. W tych przypadkach władzę traktuje się jako zjawisko zewnętrzne, które rządzeni aprobują.

W społeczeństwach o antagonistycznych klasach pozyskania aprobaty klas eksploatowanych dla rządzących ma doniosłe znaczenie w realizacji panowania politycznego tych ostatnich lub tych, których interesy rządzący faktycznie ucieleśniają. Mimo klasowego charakteru władzy, rządzący muszą kierować całym społeczeństwem, dlatego nie może być dla nich sprawą obojętną postawa żadnej grupy rządzonych. W celu zdobycia

---

[40] *Ibid.*, ss. 398 i 399.

możliwie powszechnego uznania ośrodki władzy czynią różne zabiegi, by utrwalić w świadomości społecznej przeświadczenie, że władza polityczna jest sprawiedliwa, mądra i że służy ogólnonarodowym celom. Stąd doniosła rola ideologii, która ma przede wszystkim utwierdzać cele elity rządzącej, a więc — podstawy ustroju, dalej, na niższych szczeblach — uprawomocnić zadania instytucji polityczno-prawnych i wreszcie — powinna motywować zachowania obywateli w stosunkach międzyludzkich.

Jednakże ani żadna wzniosła ideologia, ani najprzenikliwsze wywody naukowe nie mogą zmienić faktu, że władza państwowa pozostaje dopóty siłą zewnętrzną, dopóki własność prywatna oddziela od siebie posiadających i nie posiadających. Jest rzeczą możliwą, że w rezultacie manipulowania świadomością, na skutek wykorzystania wyników różnych nauk specjalistycznych, dzięki przemyślanej i szeroko zakrojonej propagandzie czy też na skutek pobudzenia ogólnonarodowych emocji — klasy nie posiadające mogą dać się zwieść iluzji o uniwersalnym charakterze władzy państwowej. Będzie to jednak tylko chwilowe złudzenie, znikające, gdy realnie zagrożone zostaną podstawy ustroju społeczno-ekonomicznego. Trzeba przyznać, że immanentne sprzeczności ustroju kapitalistycznego, przy ostrym współzawodnictwie gospodarczym, wymagają stałego doskonalenia aparatu władzy i techniki rządzenia i że elity rządzące muszą ten wymóg spełniać. Dlatego znajomość skomplikowanego mechanizmu władzy w tym typie ustrojowym może być wielce przydatna do właściwego wykorzystania metod rządzenia, umiejętności ekspertów czy też innowacji technicznych.

Ale najlepsze nawet rozwiązania muszą być przyjmowane ze świadomością odrębności dwu koncepcji ustrojowych: Jeśli w ustroju kapitalistycznym akceptacja władzy państwowej jest przede wszystkim jej uzasadnieniem, to w ustroju socjalistycznym akceptacja taka stanowi o istocie władzy, która stopniowo staje się władzą społeczną. Tak więc akceptacja w ustroju socjalistycznym oznacza wypowiedzenie się społeczeństwa za rzeczywistym zniesieniem sprzeczności między postulatem uniwersalności a partykularyzmem w działaniu władzy.

Pogląd bardzo zbliżony do wyrażonego wyżej stanowiska prezentuje — jak sądzę — J. Wiatr w eseju *Z socjologii władzy* [41], w którym poszukuje realnych wyznaczników tego stanu odczuć społecznych, jaki znajduje wyraz w ocenie: „dobra władza". Wychodząc z ogólnego stwierdzenia, że taka właśnie „dobra władza" jest potrzebna każdej zbiorowości, autor konstatuje, że władza dobra, to władza silna, sprawiedliwa i mądrze sprawowana, przy czym siłę i sprawiedliwość traktuje jako nierozdzielne

---

[41] J. Wiatr: *Z socjologii władzy*, „Polityka" nr 3, z 20 I 1979.

atrybuty władzy. To ostatnie, świetnie, choć lapidarnie, uzasadnione, przekonanie autora wskazuje na to, że właściwym przedmiotem jego uwagi jest władza właśnie w społeczeństwie socjalistycznym, ponieważ władza ta siłę swą czerpie z akceptacji szerokich mas, a intensywność tej akceptacji pozostaje w ścisłej zależności od tego, jak efektywnie władza ta potrafi urzeczywistniać bardziej sprawiedliwe i coraz sprawiedliwsze stosunki społeczne. Wyrażając sens wywodu J. Wiatra w używanej w tej rozprawie terminologii marksowskiej można by powiedzieć, że siła i sprawiedliwość władzy w społeczeństwie socjalistycznym ucieleśniają się przede wszystkim w takich jej działaniach, które wiodą sukcesywnie do poszerzania sfery wartości uniwersalnych, obiektywizowanych w zachowaniach społecznych w skali masowej, kosztem uzasadnionego sytuacją historyczną pomniejszania rozpiętości sfery różnych, przejściowo nieuchronnych, partykularyzmów. [42]

Według Hegla, zniesienie sprzeczności między postulatem uniwersalności a partykularyzmem w działaniu władzy oznaczało zakończenie rozwoju historycznego, natomiast, według Marksa, był to dopiero początek nowego rozdziału dziejów ludzkości. W akceptacji socjalistycznej dominuje z natury rzeczy moment uniwersalny, gruntujący przekonanie, że celem władzy jest urzeczywistnianie tego, co ogólne i powszechne. Ale jednocześnie akceptacja ta nie jest wolna od dyspozycji wywołanych następstwami własności prywatnej, pomimo jej zniesienia. Tak więc człowiek akceptujący ustrój socjalistyczny nie może uwolnić się od razu od przeciwstawiania siebie społeczeństwu i władzy. Trwa jeszcze myślenie partykularne, podkreślające odrębność interesu, zawodu czy prywatność własnej indywidualności. Droga prowadząca do pełnego przełamania sprzeczności między myśleniem uniwersalnym a partykularnym powinna przywieść do przekonania, że jednostka jest podmiotem i przedmiotem władzy. Oczywiście — ta unifikacja uniwersalnego i partykularnego dokonać się może wtedy, gdy znikną obiektywne warunki umożliwiające odradzanie się własności prywatnej i gdy jednostka przez autentyczną partycypację w sprawach społecznych dojdzie do trwałego przekonania, że: „Człowiek przeto, jakkolwiek jest jednostką szczególną i prawdziwie indywidualną istotą społeczną, jest zarazem w równej mierze całością,

[42] Zdolność do wytyczania realnych celów działania zbiorowego w istniejącej sytuacji historycznej i określanie środków tego działania, a także umiejętność przekazywania zrozumienia szansy historycznej rządzonym, J. Wiatr traktuje jako cechy znamionujące mądrość władzy. Mądrość ta wyraża się także „w otwartej gotowości do konfrontacji własnego wyobrażenia o tym, jak się rzeczy mają, z wiedzą i doświadczeniem innych. Systemy, w których zwiastun złej nowiny był chłostany, zawsze przegrywały". *Loc. cit.*

idealną całością, subiektywnym bytem dla siebie myślanego i doznawanego społeczeństwa."[43]

Jeśli w *Wojnie domowej we Francji* Marks zarysowuje strukturę i funkcje przyszłej władzy społecznej, analizując działalność Komuny Paryskiej, to w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z r. 1844 odnajdujemy pewne uwagi mówiące o zmianach motywacji, dla których społeczeństwo akceptuje ustrój socjalistyczny. Zawarte tam wypowiedzi potraktować można jedynie jako wskazówki, dotyczą bowiem postaw społecznych, przejawiających się już po zniesieniu własności prywatnej. Marks uważa, że dopiero „komunizm jako pozytywne zniesienie własności prywatnej" (przez co rozumie pełne zniesienie tej własności wraz z jej wszystkimi pozostałościami w psychice społeczeństwa), urzeczywistnić może pełny humanizm, albowiem początkowo komunizm przejawia się jako p o w s z e c h n a w ł a s n o ś ć p r y w a t n a.

Poruszając sprawę zmiany motywów akceptacji ustroju socjalistycznego jestem świadom tego, że Marks przeciwstawiał się stanowczo tworzeniu gotowych, „wydumanych" konstrukcji ustrojowych. Podkreślał, że w przeciwieństwie do filozofii spekulatywnej, zstępującej z nieba na ziemię, on w swym rozumowaniu wstępuje z ziemi do nieba i biorąc za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających, z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadza zmiany w ich koncepcjach myślowych i wyobrażeniach. „Komunizm — czytamy w *Ideologii niemieckiej* — jest dla nas nie stanem, który należy wprowadzić, nie ideałem, którym miałaby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny. Warunki tego ruchu wynikają z obecnie istniejących przesłanek."[44]

Marks dostrzegał jednak kolejne zmiany, jakie mogą następować w świadomości społeczeństwa socjalistycznego, gdyż przenikliwie rozumiał, że zniesienie własności prywatnej nie będzie mogło przynieść od razu pełnego efektu. Przeciwnie — w różnych fazach rozwoju tego społeczeństwa to zniesienie wywoływać będzie odmienne następstwa w psychice ludzi, co spowoduje, że zależnie od przebiegu zmian w świadomości różnicować się będą także — w zakresie jakościowym i w stopniu intensywności — elementy motywacji, skłaniające społeczeństwo do akceptacji nowego ustroju.

Fazy rozwojowe nowego ustroju Marks zarysował w zasadzie w dwu swoich pracach: w dobrze znanej *Krytyce programu gotajskiego*, ogłoszonej w r. 1891 (a napisanej w r. 1875), oraz w mniej znanej — *Rękopisy*

---

[43] K. M a r k s: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. I, s. 580.

[44] K. M a r k s, F. E n g e l s: *Ideologia niemiecka* [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s: *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 38.

ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r., głównie w rozdziale „Własność prywatna a komunizm". Z rozważań Marksa wynika, że wewnętrzne sprzeczności są siłą doprowadzającą społeczeństwo komunistyczne do perfekcji elementu uniwersalistycznego. Przy tym *Rękopisy* ujawniają wyraźne podobieństwo tak w stylistyce wypowiedzi, jak i w sposobie ujmowania problemów z *Przyczynkiem*, co jest zrozumiałe, gdyż obydwie te prace pisane były niemalże w jednym czasie. W *Rękopisach* Marks kreśli jakby dialektyczną drogę świadomości komunistycznej, wybiegając wizją poza szczytowy etap heglowskiej filozofii państwa, koronującej — zdaniem Hegla — rozwój społeczeństwa. *Rękopisy* są pod pewnym względem przedłużeniem marksowskiej krytyki Hegla, dlatego na tę pracę zwracam szczególną uwagę.

Marks nie absolutyzował komunizmu, jak określał nowy, zasadniczo różny od poprzednich, etap ustrojowy. Był to dla niego proces, w którym stopniowo urzeczywistniać się miały elementy uniwersalne przez eliminowanie subiektywnych następstw własności prywatnej, tkwiących głęboko w świadomości ludzi mimo obiektywnego zniesienia tej własności. W pierwszej fazie, mimo wyeliminowania własności prywatnej, komunizm występuje jako „powszechna własność prywatna". Jest to komunizm prymitywny, noszący silne znamiona starego społeczeństwa. Przywiązanie do rzeczy sprawia, że dąży się nawet do zniweczenia wszystkiego, co nie może stać się prywatną własnością wszystkich. Wspólnota-państwo staje się powszechnym kapitalistą, a kapitał, będąc siłą wspólnoty, wyraża uznaną powszechność. „Bezpośrednie, fizyczne posiadanie — pisał Marks — jest dlań jedynym celem życia i istnienia [...], stosunek własności prywatnej pozostaje stosunkiem wspólnoty do świata rzeczy [...]. Komunizm ten, negując wszędzie osobowość człowieka, jest właśnie tylko konsekwentnym wyrazem własności prywatnej, będącej tą negacją. Powszechna i konstytuująca się we władzę zazdrość jest tą zamaskowaną formą, którą przyjmuje żądza posiadania [...]. Prymitywny komunista jest jedynie dokonaniem tej zazdrości i tego zrównania, a punktem wyjścia jest tu urojone minimum [...]." [45] Zniesienie własności prywatnej w tej fazie przynosi ze sobą mechaniczną równość, ale i zubożenie duchowe, gdyż człowiek zaniedbuje przyswajania bogactw kultury i może łatwo powrócić do „nienaturalnej prostoty ubogiego i nie mającego potrzeb człowieka". [46]

Krytyka programu gotajskiego w zasadzie zawiera podobną prognozę i ocenę pierwszej fazy komunizmu, jaką odnajdujemy w *Rękopisach*. Rozważania Marksa utrzymane są tam jednakże w spokojniejszym tonie

---

[45] Marks: *Rękopisy...*, ss. 575—576.
[46] *Ibid.*, s. 576.

i nie zawierają tezy o równości płac. Przy tym Marks gromadzi i prezentuje elementy charakterystyki przewidywanych dwóch faz rozwoju społeczeństwa komunistycznego.

W *Rękopisach* natomiast rozwój ten jest ukazany w dialektycznym modelu trójfazowym. Po fazie pierwszej, już przedstawionej, w toku dalszych zmian rozwój osiąga fazę drugą, w której „komunizm jeszcze o charakterze politycznym [...] połączony ze zniesieniem państwa, ale zarazem jeszcze nie w pełni rozwinięty i w dalszym ciągu pozostający pod wpływem własności prywatnej, czyli alienacji człowieka" [47], staje się ustrojem, w którym dokonało się przekształcenie władzy politycznej we władzę społeczną, ale nie został jeszcze zniesiony podział pracy i wymiana, w wyniku czego praca ludzka zachowuje wciąż w znacznej mierze znamiona zewnętrznej konieczności.

W tym miejscu konieczna wydaje się uwaga, że Marks, stwierdzając te fakty, nie popełnia jednakże błędu jednostronności analizy. Przeciwnie — wyraża sąd, że własność prywatną oraz oparte na niej: podział pracy i wymianę należy postrzegać w dwóch dialektycznie sprzężonych aspektach. Z jednej strony były one i są wyrazem wyalienowanej działalności człowieka i ta alienacja, kulminująca w społeczeństwie i państwie kapitalistycznym, winna być bezwzględnie obnażona dla otwarcia teoretycznej i praktycznej perspektywy jej rewolucyjnego zniesienia. Z drugiej jednak strony podział pracy i wymiana stanowiły konieczne, historyczne formy gatunkowego samourzeczywistnienia człowieka, dowodzą więc siły jego gatunkowej istoty.[48] Jednakże w procesie rozwojowym społeczeństwa komunistycznego i te, reliktowe już teraz, formy własności prywatnej będą musiały być zanegowane i zniesione z przyczyn tak samo obiektywnie koniecznych, jak i te, które kiedyś sprawiły ich pojawienie się: stanowią one główną przeszkodę na drodze ku pełnej humanizacji stosunków społecznych.

Jeśli faza druga jest zaprzeczeniem komunizmu prymitywnego, to faza trzecia — wedle *Rękopisów* — wydaje się być negacją negacji. Dopiero wówczas — zdaniem Marksa — komunizm jest pozytywnym zniesieniem własności prywatnej, następuje kres samoalienacji i człowiek świadomie powraca do siebie samego. „Komunizm — pisał Marks — jako pozytywne zniesienie własności prywatnej — tej samoalienacji człowieka — i dlatego też jako rzeczywiste przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego roz-

[47] *Ibid.*, s. 577.

[48] Por. *ibid.*, s. 607.

woju. Komunizm ten, jako skończony naturalizm = humanizmowi, jako skończony humanizm = naturalizmowi; stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem. Stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego." [49]

Do tej fazy komunizmu społeczeństwo dochodzi przez ciągłe przezwyciężanie szeregu sprzeczności w sposób świadomy. Nie jest to jakiś proces zamknięty, ale stałe humanizowanie życia ludzkiego. Jest to uświadomiony ruch, rzeczywisty akt stawania się komunizmu.

Własność prywatna i jej następstwa sprawiły, że człowiek stał się jednostronny i ogłupiały do tego stopnia, że przedmioty uważał za swoje dopiero wtedy, gdy je posiadał i mógł ich używać właśnie jako posiadane. Natomiast w komunizmie trzeciej fazy, gdy nastąpi pozytywne zniesienie własności prywatnej, rzeczywistość przedmiotowa staje się rzeczywistością autentycznie ludzką, bo jest rzeczywistością człowieka społecznego. „Wówczas — pisał Marks — wszystkie przedmioty stają się dla niego uprzedmiotowieniem jego samego, przedmiotami potwierdzającymi i urzeczywistniającymi jego indywidualność, jego przedmiotami, tzn. przedmiot staje się nim samym." [50]

W tej fazie znika podział pracy oraz przeciwstawianie jednostki społeczeństwu. Jednostka rzeczywiście staje się istotą społeczną, a jej przejawy życia — choćby nie miały bezpośrednio postaci społecznej — są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego. Wówczas człowiek, będąc indywidualną istotą społeczną, jest zarazem w równej mierze całością — subiektywnym bytem zmysłowo doznawanego społeczeństwa. Powszechność jest projekcją ludzkiej aktywności.

O ile w *Rękopisach* Marks w zasadzie tylko ograniczył się do krytyki podziału pracy, analizując poglądy A. Smitha, o tyle w *Krytyce programu gotajskiego*, w klasycznym już dziś sformułowaniu, wprost mówił o zniesieniu podziału pracy w szczytowej fazie komunizmu. Pisał: „W wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo zniknie też przeciwieństwo pomiędzy pracą fizyczną a umysłową; kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz z wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również siły wytwórcze, a wszystkie źródła zrzeszonego bogactwa popłyną obficiej — wówczas dopiero będzie można całkowicie wykroczyć poza

[49] *Ibid.*, s. 577.
[50] *Ibid.*, s. 583.

ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swym sztandarze: «Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb».”[51]

Przemiany w świadomości społeczeństwa komunistycznego w miarę rozwoju tego ustroju spowodują zmianę motywów jego akceptowania, doprowadzając ostatecznie do pełnego i powszechnego identyfikowania się jednostki ze społeczeństwem.

* * *

Tok tych rozważań, zgodny — jak sądzę — z określonym na wstępie zamysłem, doprowadza teraz do takiego momentu, w którym można postawić pytanie, czy i w jakim zakresie G. L. Seidlera koncepcja akceptacji władzy może mieć zastosowanie jako instrument teoretycznej analizy zmian świadomości społecznej i związanej z tym ewolucji charakteru władzy w całym, długotrwałym procesie przemian wiodących do rozwiniętego społeczeństwa komunistycznego.

W cytowanej już pracy *O istocie władzy państwowej*, G. L. Seidler przypisuje sekwencji aktów akceptowania przez społeczeństwo dążeń jakiejś grupy do sprawowania kierownictwa politycznego rolę zasadniczego czynnika kreującego władzę i stanowiącego zarazem życiodajne źródło jej mocy. Dlatego liczebność jednostek wyrażających w różnych formach tę akceptację, jak też intensywność i trwałość tej postawy przesądzają o istnieniu i sile władzy.

W swych rozważaniach nad władzą G. L. Seidler nie zajmuje się motywami akceptacji. Nie interesują go interesy grupowe kryjące się za tą postawą, nie nicuje konkretnej treści jej motywów. Zwraca natomiast uwagę na sposób przejawiania akceptacji, stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak ludzie reagują na władzę, w jakiej formie wyraża się ich postawa wobec władzy państwowej.

Zmierzające w tym kierunku poszukiwania twórcze G. L. Seidlera doprowadziły go do konstrukcji trzech typów akceptacji:

1) akceptacji racjonalnej, wynikającej z uzasadnionego logicznie wyboru;

2) akceptacji emocjonalnej, zrodzonej z wiary w nadrzędność określonych wartości;

3) akceptacji faktycznej, która jest bezrefleksyjnym uzna-

---

[51] K. Marks, F. Engels: *Krytyka programu gotajskiego*, [w:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 15.

niem władzy, dokonywanym przez sam fakt życia jednostek w określonym społeczeństwie.[52]

Sądzę, że ta konstrukcja jest bardzo płodna poznawczo najpierw w odniesieniu do takich sytuacji, w których władza jest traktowana jako czynnik zewnętrzny, a społeczeństwo — używając słów G. L. Seidlera — swą akceptacją udziela mocy rządzącym.

Wartość tej koncepcji wzrasta jeszcze — moim zdaniem — jeśli spróbujemy przez jej pryzmat oglądać przebieg procesów politycznych w społeczeństwie socjalistycznym od momentu rewolucji, a także, kiedy odniesiemy ją do teoretycznie wyodrębnionych faz dalszych społeczeństwa komunistycznego.

Dlatego w pełni podzielam pogląd A. Pieniążka, który po zreferowaniu tej koncepcji pisze: „Powyższe rozważania G. L. Seidlera opierają się na wielu wnikliwych obserwacjach, szczególnie z zakresu psychologii społecznej, i dlatego w zmienionej przez trzydzieści kilka lat sytuacji społeczno-politycznej mogą jeszcze stanowić wartość poznawczą. Niektóre elementy tej koncepcji można — jak się wydaje — wręcz transponować na warunki tworzonego społeczeństwa rozwiniętego socjalizmu. Jak to już zostało powiedziane, ujęcie społeczeństwa w kategoriach rządzący — rządzeni jest prezentacją modelową. W zmieniających się szybko konfiguracjach osobowych te same podmioty występują jednocześnie jako rządzący i rządzeni. Odnosi się to szczególnie właśnie do społeczeństwa socjalistycznego.” [53]

W uzupełnieniu można by dodać, że racjonalno-emocjonalny stosunek awangardy politycznej do ustroju jest siłą budzącą i rozwijającą aktywną świadomość i pozytywną motywację tej części społeczeństwa, którą cechuje postawa bezrefleksyjna. Świadomość społeczeństwa bowiem nie zmienia się nigdy ani równomiernie, ani całościowo.

Przenosząc koncepcję G. L. Seidlera na sferę trzech faz rozwoju komunizmu można suponować, że akceptacja w pierwszej fazie będzie uznaniem władzy państwowej realizującej uniwersalne cele, w drugiej — w wyniku szerokiej partycypacji społeczeństwa w rządzeniu akceptacja będzie uznaniem władzy jako wewnętrznej, społecznej potrzeby i wreszcie — w trzeciej będzie powszechnym i świadomym samouznaniem społeczeństwa, które czuje się podmiotem i przedmiotem władzy. W tej trzeciej fazie nastąpi rzeczywista jedność tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne.[54]

---

[52] G. L. Seidler: *O istocie władzy państwowej*, Kraków 1946, s. 106—113.

[53] A. Pieniążek: *Państwo na etapie budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego*, Warszawa 1980, s. 157.

[54] Konkluzje takie wymagają jeszcze następującego komentarza. Rozważania teoretyczne, sięgające w niektórych płaszczyznach w dość odległą przyszłość, nie

РЕЗЮМЕ

Конструкция статьи основывается на трех главных тематических линиях книги Г. Л. Зайдлера „О сущности государственной власти" *(O istocie władzy państwowej)*, написанной под конец гитлеровской оккупации Польши и изданной в 1946 г. Вот эти линии: 1) феномен государственной власти, показанный с исторической перспективы через призму определенных философских и теоретико-правовых концепций; 2) марксовская теория государственной власти; 3) взгляд Г. Л. Зайдлера на власть.

Основная цель статьи — установить (в рамках начерченных теоретических контекстов) насколько ведущая оригинальная идея книги Г. Л. Зайдлера о созидательном характере самого процесса общественной акцептации возникновения и существования всякой власти, в том числе и государственной со всеми её особенностями, сохранила свои познавательные достоинства спустя более тридцати лет после момента её сформулирования. Такая предпосылка дает возможность обосновать название статьи, выходящее за пределы генетической зависимости.

В своем стремлении к цели автор статьи принял за исходный пункт три основные предпосылки, взятые из книги Г. Л. Зайдлера, отдавая при этом себе отчет в том, что и они — также как и множество других, которые встречаются в литературе предмета — не дают гарантии того, что удастся избежать некоторых упрощений. Вот эти предпосылки:

1. Государство — это прежде всего государственная власть, которая объединяет два остальных элемента — население и территорию — в архитектоническое целое.

2. Сущность власти выражает зависимость между правящими и подвластными. Власть существует благодаря признанию, а вид этого признания имеет решающее значение для её характера.

3. Признание правящей группы равносильно признанию аппарата власти и правопорядка. Благодаря признанию, которое общество дает правящей группе, она получает общественную энергию — эффективную силу действия, которая в свою очередь наделяет ею весь государственный аппарат.

---

mogą uniknąć sądów o mniej lub bardziej probabilistycznym zabarwieniu. Z tego źródła — nawet przy zrozumieniu specyfiki tworzywa, z którego cała konstrukcja została uformowana — może wypływać wątpienie, czy konstruktor nie utracił kontaktu myślowo-wyobrażeniowego z realiami życia społecznego. Na wątpienie takie mógłbym odpowiedzieć chociażby tak, że sformułowanym przemyśleniom towarzyszyła w okresie ich ostatecznej krystalizacji również lektura najnowszej książki J. Wiatra: *Przyczynek do zagadnienia rozwoju społecznego w formacji socjalistycznej*, Warszawa 1979. A praca ta, w oparciu o rzetelną i wielostronną analizę skal i stopni złożoności procesów ekonomiczno-politycznych i ideologicznych w ustroju socjalistycznym, przynosi bardzo trafną i śmiałą syntezę doświadczeń krajów tworzących ten ustrój. Będąc świadom, że książka ta zasługuje na znacznie obszerniejsze omówienie i wykorzystanie, chciałbym w tym miejscu jedynie podkreślić, że dla dwóch ostatnich części przedstawionych rozważań, znaczenie ważnego układu odniesienia nabrały zwłaszcza te rozdziały wymienionej książki, w których autor dokonał opisu i typologizacji konfliktów społecznych oraz strategii ich rozwiązywania w ustroju socjalistycznym, a także funkcji ideologii socjalistycznej

На основе этих предпосылок автор проводит обзор тех концепций государственной власти, которые возникли в кругу европейской культуры и сохранили до сих пор свою актуальность: от Платона и Аристотеля до камералистов и физиократов. В этой части статьи автор утверждает, что творцы этих концепций интересовались главным образом обоснованием законности (легальности) власти.

Гегель открыл новую перспективу, решив проблему власти в историко-философских категориях. Анализ взглядов этого мыслителя на государственную власть составляет переход ко второй части статьи — широкой характеристике марксовской теории государственной власти и историко-диалектического процесса упразднения этой власти. Вторая и третья части составляют тематическое ядро всей статьи. Автор руководствуется убеждением, что если критика Гегелем платоновской философии государства привела его к созданию собственной идеалистической доктрины, то критика гегелевской философии государства привела Маркса к материалистической концепции, составляющей основу марксистской науки о государстве.

Автор совершил реконструкцию взглядов Маркса главным образом на основе анализа содержания ранних работ Маркса. Иногда, когда этого требует ход доказательства, автор обращался к более поздним работам творцов марксизма. Выводы этой части статьи содержатся в выделении трех фаз развития коммунистического общества и связанной с ними эволюции мотивов акцептации власти, которая последовательно и всё более эффективней унифицирует партикулярность с универсальностью, что происходит в результате постепенной отмены частной собственности, а затем раздела и обмена труда как главных факторов отчуждения государственной власти.

В последней части статьи автор после краткой характеристики трех типов акцептации власти, сконструированных Г. Л. Зайдлером в книге, а именно: акцептации рациональной, эмоциональной и фактической (безрефлексивной) утверждает, что эта конструкция познавательно плодотворна сначала по отношению к таким ситуациям, когда правящие трактуют власть как внешний фактор, а общество своей акцептацией дает правящим силу. Ценность этой концепции будет еще больше, если, по мнению автора, её применить по отношению к теоретически выделенным фазам развития коммунистического общества. Тогда можно предполагать, что акцептация в первой фазе этого общества будет признанием государственной власти, реализующей универсальные цели, во второй — в результате широкого участия общества в управлении — акцептация будет признанием власти как внутренней, общественной потребности, и, наконец, — в третьей — будет всеобщим и сознательным самопризнанием общества, которое чувствует себя действительным субъектом и предметом власти.

SUMMARY

The construction of the paper has been based on three selected, fundamental topics of a book by G. L. Seidler entitled *On the Essence of State Authority,* written at the end of the Nazi occupation of Poland and published in 1946 in Cracow.

These topics include: 1) the phenomenon of state authority shown in historical perspective and from the points of view of some determined philosophic and theoretical legal conceptions; 2) Marxist theory of state authority; 3) G. L. Seidler's own opinions about the problem in question.

Within the theoretical context thus conceived, the main purpose of the article is an attempt to answer the question of how far the original, leading idea of G. L.

Seidler's book about the creative character of the very process of social acceptance for the appearance and existence of all authority, including state authority with all its singularities, has preserved its cognitive value since its formulation over thirty years age. The purpose thus expressed seems to justify the significance of the title of the article which also goes beyond the natural scope of its genetic dependence.

Trying to realize this purpose, for the starting point the author has accepted the three basic assumptions derived from G. L. Seidler's book, although being aware of the fact that they too, like many others found in the literature in this field, do not protect one from certain determined simplifications. These assumptions are the following:

1) The State is mainly the state authority which joins the two remaining elements, population and territory, into one unified structure.

2) The essence of the authority is expressed by the dependence between the governing and the governed; the authority exists due to an acceptance while the kind of the acceptance determines the character of the authority.

3) The acceptance of the governing group also means an acceptance of the authority apparatus and of the legal order. Thanks to the acceptance granted by the society to the governing group, the latter also receives social energy, the efficient power of activity, with which the whole state apparatus is then endowed.

On the basis of these assumptions the author first carries out a brief survey of only those conceptions of state authority from the sphere of European culture which have preserved some significance, from Plato to Aristotle, the cameralists and physiocrats. All the concepts presented in this section of the paper are discussed by the author from the point of view of the theory that their creators were mainly interested in justifying the legitimacy of the authority.

It was only Hegel who opened a new perspective by examining the problem of authority in historical-philosophical terms. A brief discussion of that thinker's ideas about state authority constitutes a convenient passage to the second part of the paper, that is, a more extensive characterization of the Marxist theory of state authority and the historical dialectic process of eliminating that authority. Together with the last section of the article, this part constitutes the main thematic body of the paper. The author expresses here his conviction that, just like the criticism of Plato's philosophy of state had led Hegel to his own idealistic doctrine, so the critique of Hegel's philosophy of state led Marx to his materialist conception which today constitutes the core of Marxist science of state.

A reconstruction of Marx's ideas has been performed by the author mainly on the basis of an analysis of early Marx's writings. However, wherever it has been necessary for the sake of the argument, he also incidentally refers to the later works by the creators of Marxism. The conclusions of this part of the article are contained in the identification of three developmental stages of the communist society and an accompanying evolution in the motives of authority acceptance which successively and effectively unifies particularity with universality (that which is individual with that which is general) in consequence of a gradual elimination of private property, followed by that of the division of labour and exchange, as the main factors in the alienation of state authority.

In the last part of the article, after a comprehensive characterization of the three types of authority acceptance constructed by G. L. Seidler in his book, namely, rational, emotional, and factual (unreflecting) kinds of acceptance, the author

concludes that the theory is very rich cognitively, first of all in reference to such situations in which authority is treated by the governed as an external factor and the society grants its acceptance to the government. According to the author, the value of this conception increases even further when referred to the theoretically distinguished developmental stages of the communist society. One may thus suppose that the acceptance in the first stage of this society will be an acceptance of state authority realizing universal purposes; in the second stage, as a result of wider participation of the society in governing, it will mean a recognition of the authority as an internal, social need; finally, in the third stage, the acceptance will be a common and conscious self-recognition of the society which would then feel itself to be the real subject and object of authority.